长时段历史视野下的 Hindu 族群建构与印度历史书写

张 忞 煜

(北京大学 东方文学研究中心, 北京 100871)

摘　要: 20 世纪 90 年代以来,知识界围绕如何界定印度教徒身份、印度教徒身份是古已有之还是殖民知识体系的现代建构等问题的争论不断。尝试在长时段历史视野下,探讨对 Hindu 身份的不同理解与不同历史时期的历史书写之间的关系,这包括殖民前的印度波斯语史书、梵语和地方语言的历史书写以及殖民史学、民族主义史学,以及印度独立后兴起的马克思主义史学和达利特史学。印度在殖民前已经形成了将族群身份与历史挂钩的书写模式以及一种由上层知识精英界定的"印度教徒"身份。殖民史学和民族主义史学进一步确立了"印度教徒民族"身份和以印度教徒共同体为重要主体的民族史书写模式,但也因为推崇种姓制度而引发低种姓思想家的批判,形成了与印度教徒民族身份和民族史对立的达利特大众身份和达利特史学。

关键词: 族群身份;历史书写;印度教徒;印度史学史

中图分类号:K 351　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:1000-5919(2022)02-0099-11

Hindu① 是印度最重要的族群"社会宗教群体"②之一。20 世纪 90 年代印度教民族主义政党崛起以来,如何界定印度教徒再次成为印度公共知识领域最富争议的话题之一。印度教右翼以萨瓦卡尔(Vinayak Damodar Savarkar)提出的"印度教特性"(Hindutva)③将 Hindu 界定为作为印度国族的印度教徒民族;中左翼印度教徒则认为右翼排斥宗教少数派的主张并不能代表认同多元主义的印度教徒④;穆斯林和达利特(Dalit)⑤知识分子则从自己的角度解构了印度教徒身份,拒绝被视为 Hindu。⑥ 这番围绕 Hindu 身份的论争不仅未能如自由派所设想的那样塑造出一个多元、民主的"印度认同",反而在不断重新诠释印度历史的同时进一步割裂了族群认同。

不仅如此,学界对 Hindu 身份的历史沿革也存在争议。自 18 世纪以来,东方学家和宗教学研究者

收稿日期:2021-02-20

作者简介:张忞煜,男,浙江杭州人,北京大学东方文学研究中心、北京大学外国语学院助理教授。

基金项目:北京大学区域与国别研究学术基金项目青年项目"现代政治语境中的 Hindu 概念史研究"。

本文初稿曾以《"谁是印度教徒?"——身份之辨与历史的再诠释》为题在北京大学人文社会科学研究院宣读。感谢文研院"多文明研究工作坊"诸位老师和匿名评审专家对本文提出的修改意见。

① 如下文所述,不同历史语境中的 Hindu 一词含义不同,本文只在明确仅将 Hindu 视为一个宗教信仰共同体的语境中将其译为印度教徒,在其他语境中保留 Hindu 表述,或译为相应语境中较贴切的词义。

② 印度官方否认印度是多民族国家,但使用"社会宗教群体"(socio-religious communities)来称呼印度教徒、穆斯林、表列种姓等不同群体。本文使用学界更通用的"族群"概念表述印度的"社会宗教群体"。

③ Hindutva 一般译作印度教特性,但如下文所述,该词所指的并非作为一个宗教的印度教的特性,而是作为一个民族的印度教徒民族(Hindu race/nation)的特性。

④ 例如 Shashi Tharoor, *Why I Am a Hindu*?, Brunswick: Scribe Publications, 2018.

⑤ 达利特,一般指原"贱民"种姓,也就是印度宪法规定的表列种姓。

⑥ 例如 Kancha Ilaiah, *Why I Am Not a Hindu: A Shudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta: Samya, 2003; Murzban Jal, *Why We are not Hindus*, Delhi: Aakar, 2015.

多默认 Hindu 是一个古老的宗教身份概念,并或多或少认定印度教徒拥有一些亘古不变的本质或者特征,即“本质论”;然而,20 世纪 90 年代以来,受后殖民主义影响,许多学者转向“建构论”,认为殖民知识体系或者现代民族主义建构了今天的“印度教”(Hinduism)和“印度教徒”(Hindu)概念。① 潘迪(Gyanendra Pandey)、达尔米亚(Vasudha Dalmia)和查特吉(Partha Chatterjee)等的研究关注到 19 世纪以来历史书写与 Hindu 身份建构相互促进的情况。② 但是,这些研究均尚未将殖民前的历史书写和族群认同问题纳入讨论。夏尔马(Arvind Sharma)以历史语义学的方法梳理了 Hindu 一词及其派生词在过去三千多年历史中的演变,但没有进一步考察历史书写与 Hindu 语义变迁的关系。③

这也就意味着,现有研究忽略了这样一种可能性,即印度历史书写与 Hindu 身份认同在殖民前便已经呈现出被建构论者认为是殖民后才发生的建构现象。而本文想要做的便是在长时段④历史视野下,探讨 Hindu 身份与印度历史书写的关系。本文认为,印度的历史书写传统——包括印度波斯语史书、梵语和地方语言的历史书写、殖民史学、民族主义史学,以及独立后兴起的马克思主义史学和达利特史学——与 Hindu 身份认同是相互建构的,对族群身份的认知影响了历史书写的基本模式,而不同版本的历史书写又塑造着世人对族群身份的不同认知。Hindu 固然不像“本质论”者认为的那样存在亘古不变的本质或特征,但是“建构论”者所强调的“建构”现象本身也是一个长期存在的现象。甚至可以说,这种族群身份认同与历史书写之间的建构关系才是印度史学的一个基本特征。

一、中世纪后期的历史书写与 Hindu 身份的建构

Hindu 为古伊朗语词,最初指印度河流域,后被外部民族用来统称印度河流域及以东地区及当地居民。波斯语史学继承了这个对印度人的称谓。11 世纪的突厥穆斯林王朝宫廷文学中便塑造了 Hindu(印度人)和 Turk(突厥人)这样一组敌对的族群概念。⑤ 13 世纪,随着蒙古帝国的扩张,印度的穆斯林王国成为一些穆斯林眼中伊斯兰世界的中心,印度穆斯林王朝的军事扩张被宫廷文人视同伊斯兰教的扩张,被击败的印度人相应地被视作敌对的异教徒。⑥ 例如阿米尔·霍斯陆(Amir Khusrau)便将与穆斯林君王为敌的印度王公视为“异教徒的暴君”(farā‘inat al-kufr),称赞苏丹战胜了“崇拜偶像的印度人”(hunūd-i but-parast)。⑦ 在这种“伊斯兰征服”叙事框架下,波斯语史学将印度历史分为“前伊斯兰”和“伊斯兰”两大历史时期,并将历史书写与统治者的宗教族群身份挂钩。尽管次大陆穆斯林人口的增

① 对这两类观点的综述,参见 David N. Lorenzen, “Who Invented Hinduism?,” *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 4, 1999, pp.630-659。

② 参见 Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford: Oxford University Press, 1990; Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-century Banaras*, Ranikhet: Permanent Black, 2010;帕尔塔·查特吉:《民族主义思想与殖民地世界——一种衍生的话语?》,范慕尤、杨曦译,南京:译林出版社 2007 年版。

③ Arvind Sharma, “On Hindu, Hindustān, Hinduism and Hindutva,” *Numen*, Vol. 49, No. 1, 2002, 1-36.

④ 长时段是法国年鉴学派代表人物布罗代尔提出的历史时间概念之一,关注以百年甚至千年为单位的历史,以探讨对人类社会有长远影响的地理环境、文化传统等结构。

⑤ Aziz Ahmad, “Epic and counter-Epic in medieval India,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 83, No. 4, 1963, pp.470-476.

⑥ Richard M. Eaton, “Introduction,” in Richard M. Eaton, ed. *India's Islamic Traditions*, 711-1750, New Delhi: Oxford University Press, p.10.

⑦ Yohanan Friedmann, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context,” in Richard M. Eaton, ed. *India's Islamic Traditions*, 711-1750, New Delhi: Oxford University Press, p.55.

长是环境变迁、技术传播、社会经济发展等多方面因素逐渐导致的①,但是穆斯林王朝宫廷文人们以“伊斯兰征服”为核心线索的宗教政治叙事深刻影响了詹姆斯·密尔等后世史学家的印度历史研究。

在过去半个多世纪中,梵语和印度地方语言史料为曾高度依赖波斯语史料的印度史研究提供了新的视角。从 11 世纪以来的铭文可以看出,直面突厥穆斯林王朝入侵的北印度王公多将突厥人(梵语 Turuṣka,即 Turk)视为一股新的“蛮夷”(mleccha)②,与梵语往世书文献中记载的萨迦人(Śaka)、希腊人(Yavana)和波斯人(Pārasika)是同类。③ 与此同时,在婆罗门教史诗和往世书中降妖除魔、开创盛世的罗摩日益成为非穆斯林竞相膜拜的对象。④ 罗摩既是毗湿奴大神的化身,也是出身日族(sūryavaṃśa)⑤的刹帝利君王。因此,这种历史书写形成了一种与波斯语史书类似的、将历史书写与统治者的宗教族群身份挂钩的书写模式。不同于波斯语史学的“前伊斯兰/伊斯兰”两分,梵语—地方语言的历史书写更强调印度历史的连续性。这种连续性的思想可以追溯到婆罗门教对毗湿奴在各个时代都会化身降世、护持正法(dharma)的信念。⑥ 在这种叙述框架下,突厥穆斯林和神话传说中的妖魔鬼怪一样都是“非法”(adharma)在不同时代的表现形式。

由于缺乏可靠的史料,我们无法确证最初与突厥人对垒的北印度王公是否以 Hindu 自居。现有最早的相关史料是一则将南印度毗舍耶那伽罗帝国(Vijayanagara Empire,1336—1646)统治者布卡一世(Bukkha I)称作“印度人诸王中的苏丹”(hindu-rāya-suratrāṇa)的铭文(1352)。⑦ 由这则铭文可以看出,Turk/Hindu 这组最初见诸波斯语史书的对立身份概念也随着穆斯林王朝的扩张被带到了南方。不仅如此,一则 1379 年的铭文还将该王朝的统治者诃利诃罗一世(Harihara I)比作“统治阿瑜陀的罗摩”。⑧ 将这些零散的线索联系在一起可以看出,从 11 至 14 世纪,Hindu 一词不仅通用范围扩大了,围绕这一身份也产生了一个以婆罗门教为基础的、连续的历史书写模式。

与此同时,对印度人宗教生活的认知也充实了 Hindu 身份的具体内涵。印度的穆斯林王朝多将王朝治下的非穆斯林归为“受保护的顺民”(dhimmi)。⑨ 至少不晚于 13 世纪,穆斯林学者便清楚这些印度人的“偶像崇拜”(but-parast)习俗有别于伊斯兰教。阿米尔·霍斯陆、齐亚丁·巴拉尼(Ziauddin Baranī)和艾哈迈德·希尔辛迪(Aḥmad Sirhindī)等持保守观点的学者认为这是不信道(kufr)的表现。但是,比鲁尼(al-Bīrūnī)、阿布—法扎勒(Abu'l-Fazl ibn Mubarak)等开明学者则认为膜拜偶像只是印度人,尤其是上层婆罗门为了下层信众控制心念,坚定一神信仰的方法,这些印度宗教精英和穆斯林一样

---

① 参见 Richard M. Eaton, “Approaches to the Study of Conversion to Islam in India,” in Richard C. Martin, ed., *Islam and the History of Religions*, Tucson: University of Arizona Press, 1984, pp.106-124;张忞煜:《中世纪北印度纺织工群体的伊斯兰化》,《世界宗教文化》2017 年第 1 期,第 88—94 页。

② 梵语中的“蛮夷”(古代汉文音译为蔑戾车)为贬义词,泛指不会说梵语,不遵守婆罗门教法的人。

③ 参见 Cynthia Talbot, “Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India,” *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, No. 4, 1995, pp. 692-722.

④ Sheldon Pollock, “Rāmāyaṇa and Political Imagination in India,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2, 1993, pp. 261-297.

⑤ 根据吠陀文献,刹帝利可以分为日族和月族等王朝世系。

⑥ 毗湿奴的化身黑天在《薄伽梵歌》中表示:“一旦正法衰落,非法滋生蔓延,婆罗多后裔啊!我就创造自己。/为了保护善良的人,为了铲除邪恶的人,为了正法得以确立,我在各个时代降生。”毗耶娑:《薄伽梵歌》,黄宝生译,北京:商务印书馆 2010 年版,第 44 页。

⑦ Phillip B. Wagoner, “‘Sultan among Hindu Kings’: Dress, Titles, and the Islamicization of Hindu Culture at Vijayanagara,” *Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4, 1996, pp.851-880.

⑧ 参见 Pollock, “Rāmāyaṇa and Political Imagination in India.”

⑨ Friedmann, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context,” p. 52.

是一神论者(muwāhhid)。① 莫卧儿皇子达拉·舒科(Dara Shukoh)甚至宣称神话传说中传播吠陀和奥义书等“天启经”的梵天便是人类始祖阿丹,印度的吠陀、奥义书和《古兰经》一样源于安拉的启示,是“一神论的宝藏”(ganj-i tauḥīd)。②

比鲁尼、阿布—法扎勒和达拉·舒科的“印度教观”主要受到与他们往来甚多的婆罗门学者影响。从 16 世纪马拉提语诗人埃卡纳特(Ekanāth)的《印度教徒—穆斯林对谈》(*Hindu-Turk Saṃvād*)可以看出,这种婆罗门精英主导的“印度教观”也已开始为非穆斯林所接受。《印度教徒—穆斯林对谈》想象了一位穆斯林(Turk)③与一位被称作 Hindu 的婆罗门的对话。在书中,穆斯林列举了以下代表 Hindu 特征的事物:奉吠陀和往世书为圣典,膜拜梵天、罗摩和黑天,沐浴、乞食,严格的洁净观念和饮食禁忌。④ 但是,这些实际上都只是高种姓,尤其是婆罗门种姓的宗教生活元素,与无法进入神庙、不严格素食的低种姓和贱民的生活相去甚远,后者并不认同上层精英界定的 Hindu 身份。16 世纪以来,印度城市手工业发展迅速,手工业者比以往更不愿继续忍受种姓歧视。⑤ 出身低种姓穆斯林纺织工家庭的格比尔非但不认同 Hindu 或 Turk 的身份,更在诗歌中对穆斯林和印度教徒的宗教习俗和种姓制度大加批评。⑥ 低种姓宗教导师对宗教上层的批评自然引发了如杜勒西达斯(Tulsidas)这样维护种姓制度的婆罗门宗教学者的严厉批评。⑦

可以看出至少在 11 世纪之后,Hindu 一词已经具备宗教族群身份含义,并与 Turk 身份互为他者。到 16 世纪,Hindu 一词已经被上层精英用来称呼以婆罗门为代表的“印度教徒”。他们进而分别从伊斯兰教和婆罗门教的视角出发,围绕 Turk 和 Hindu 身份建构了两套并行且对立的历史书写的模式,前者以“Turk 征服 Hindu 并传播伊斯兰教”为核心主题,将历史根据统治者的宗教信仰两分为“前伊斯兰时期”和“伊斯兰时期”;后者则以“历代 Hindu 刹帝利君王护持婆罗门教正法,抵抗包括 Turk 在内的蛮夷入侵”为核心主题,建构了一个上承神明,下启各刹帝利王朝的连续性书写框架。但是,Hindu 内部精英和底层的矛盾已经浮出水面,只不过后者尚未能发展出自己的历史书写,对 Hindu 身份和历史的解读依然由上层婆罗门学者主导。

二、拉其普特和马拉塔历史书写中的“印度教徒民族”雏形

16 世纪中叶,曾以“印度人诸王中的苏丹”自居的毗舍耶那伽罗帝国衰亡。地方性的族群认同,如泰卢固人、奥里萨人、卡纳达人等开始取代广义的印度人(Hindu)在铭文史料中成为南印度君王们的首要身份。⑧ 不过在北印度,拉其普特王公重拾 Hindu 身份并续写了 Hindu 王朝政治史。

一般认为,拉其普特可能是 5 世纪中叶之后从中亚迁入的游牧部族后裔。这些外来部族中的军事贵族在婆罗门祭司的帮助下将其族谱追溯到梵语史诗中的上古刹帝利。9—11 世纪,这些拉其普特王公统治北印度,此后长期与入侵印度的穆斯林王朝为敌,直至 16 世纪被大量纳入莫卧儿王朝的军功贵

① Friedmann, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context,” pp. 53, 54.

② Friedmann, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context,” pp. 56, 57.

③ 在近代早期的地方语言文献中,Turk 更常指宗教意义上的穆斯林,而非族群意义上的突厥人。

④ 参见 Eleanor Zelliot, “A Medieval Encounter Between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem *Hindu-Turk Saṃvād*,” in Richard M. Eaton, ed. *India's Islamic Traditions*, 711-1750, New Delhi: Oxford University Press, pp. 64-82.

⑤ 参见张忞煜:《中世纪北印度纺织工群体的伊斯兰化》。

⑥ 参见 Winand M. Callewaert, *The Millennium Kabīr Vānī*, Delhi: Manohar, 2000, p. 465.

⑦ 参见杜勒西达斯:《罗摩功行之湖》,金鼎汉译,北京:人民文学出版社 1988 年版,第 700 页。

⑧ Cynthia Talbot, “Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India.”

族集团。[①] 这种通行的历史叙述混淆了后来被统称拉其普特的各尚武氏族与作为一个整体的拉其普特群体。以下仅以最有名的拉其普特氏族之一、曾在 12 世纪抵挡穆斯林古尔王朝入侵的地王乔汉(Pṛthvīrāj Cauhān)所属的乔汉氏族为例说明。自 12 世纪以来,乔汉氏族之名便见诸梵语文献和铭文,并认为乔汉氏族是上古时期日族刹帝利的后裔。[②] 这一时期成书的、歌颂地王的梵语叙事诗《地王胜利》(*Pṛthvīrājavijaya*, 约 1178—1193)也将地王比作罗摩转世,歌颂他杀死玷污圣地布什格尔(Pushkar)的突厥人。[③] 但是,这些早期记载既没有明确将乔汉氏族称作 Hindu,也没有将当时北印度自称刹帝利的王公们统称拉其普特。

直到 16 世纪,在"Turk/Hindu"的族群划分和"穆斯林/印度教徒"的宗教划分已日益明确的情况下,包括乔汉在内的众多北印度尚武氏族才被《阿克巴则例》这样的波斯语史书和以《地王颂》(*Pṛthvīrāj Rāso*)为代表的印地语叙事诗整合到一个兼有宗教和族群色彩的"印度教徒拉其普特"身份中,[④]例如后者便称赞地王是"Hindu 各氏族中的太阳,吠陀教(vedic dharma)的守护者"[⑤]。17 世纪后半叶,和乔汉氏一样属于日族的西索迪亚(Sisodia)氏梅瓦尔(Mewar)王公臣服莫卧儿。但是,桀骜不驯的梅瓦尔王公依然在文化领域与莫卧儿和忠于莫卧儿的卡赤瓦哈(Kachawāhā)氏拉其普特争夺声望。为此,梅瓦尔王公赞助文人创作歌颂历代梅瓦尔王公与穆斯林作战的文学作品,更在改写的《地王颂》中增加了梅瓦尔王室先祖萨马尔·辛格(Samar Singh)与地王联姻、并肩作战的内容。[⑥] 相比以婆罗门的宗教生活要素界定印度教徒身份的《印度教徒—穆斯林对谈》,《地王颂》从刹帝利的视角出发,将刹帝利须维护婆正法的婆罗门教教义、拉其普特王公与穆斯林王朝作战的历史记忆、与穆斯林对立的 Hindu 身份概念三者融合在一起,从南方的毗舍耶那伽罗帝国那里接过了 Hindu 史书写的大旗。这种历史书写又将在接下来影响南方的马拉塔帝国。

17 世纪后半叶,出身马拉塔地方豪强家庭的希瓦吉开始建立自己的王国。为了凸显自己家族的权威,遏制势力范围内其他马拉塔豪强,希瓦吉向以伽贾巴特(Gagabhat)为首的婆罗门学者寻求帮助。受希瓦吉慷慨赞助的婆罗门首先"重新发现"了希瓦吉的家谱,证明他是 13 世纪从北方南迁的拉其普特王公后裔。[⑦] 曾为拉其普特王公效劳、熟悉拉其普特宫廷叙事诗的印地语诗人普生(Bhūṣaṇ)也转投希瓦吉宫廷。他在为希瓦吉创作的印地语叙事诗中重申了希瓦吉家族的西索迪亚氏拉其普特身份。[⑧] 也就是说,希瓦吉家族和当时已经被视为世代抗击穆斯林王朝入侵的梅瓦尔王公系出同源。不仅如此,普生更将歌颂拉其普特王公抵挡穆斯林入侵、护持正法的叙述框架套用到了新的恩主身上。[⑨] 希瓦吉的"拉其普特家谱"和歌颂刹帝利君王的叙事诗在 12 世纪的地王、莫卧儿王朝时期的拉其普特王公以及希瓦吉三者之间建立了一种想象的历史联系,将马拉塔帝国纳入已经形成的印度教徒王朝史的历史书写之中。

---

① 以上对拉其普特历史的常见解读参见 *Britannica Academic*, "Rajput," accessed September 21, 2020, https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Rajput/62531。

② 参见 R. B. Singh, *History of the Chāhamānas*, Varanasi: Nand Kishore & Sons, 1964, pp.10-18。

③ 参见 Pollock, "Rāmāyaṇa and Political Imagination in India"。

④ 参见邱永辉:《〈阿克巴则例〉中反映的十六世纪北印度社会结构》,《南亚研究》1985 年第 3 期,第 61—70 页;Cynthia Talbot, *The Last Hindu Emperor: Prithviraj Cauhan and the Indian Past*, 1200 - 2000, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp.118-119.

⑤ 转引自 Talbot, *The Last Hindu Emperor*, p. 154。

⑥ Talbot, *The Last Hindu Emperor*, pp. 150-157.

⑦ 参见斯图尔特·戈登:《1600—1815 年的马拉塔》,李永芬译,昆明:云南人民出版社 2013 年版,第 97—98 页。

⑧ 参见 Rājanārāyaṇ Śarmā, *Bhūṣaṇ-Granthāvalī*, Lāhaur: Hindī-Bhavan, 1938, pp.5-8。

⑨ 参见刘安武:《印度印地语文学史》,北京:人民文学出版社 1987 年版,第 178—181 页。

18 世纪上半叶,马拉塔与莫卧儿帝国内部的权力结构均向有利于宗教学者的角度变化。在莫卧儿帝国方面,中央集权的衰落使得长期被世俗王权压制的教法学家群体获得了更大的政治话语权,如德里的教法学家沙·瓦利乌拉(Shah Waliyullah)开始呼吁所有穆斯林效忠同时也被视作哈里发的莫卧儿皇帝。① 在马拉塔方面,王族也越来越倚重在行政管理和在统帅军队方面均表现出了卓越才干的吉特巴万(Chitpavan)等婆罗门种姓②,马拉塔人也尝试以共同的印度教徒身份分化莫卧儿贵族集团中对德里中央不满的拉其普特。例如曾效忠莫卧儿的本德拉(Bundelā)氏拉其普特王公恰德拉萨尔(Chatrasāl)便在希瓦吉等人的劝说下转投马拉塔。③ 这样,宗教学者和文人的渲染为莫卧儿—马拉塔战争的王朝战争记忆增添了"穆斯林哈里发—乌莱玛"同盟对抗"印度教徒刹帝利—婆罗门"同盟的宗教民族对抗的色彩。

三、民族主义史学中的印度和印度教徒民族

至 17 世纪后半叶,随着英国殖民扩张,此时已经在公共生活中占据重要地位的乌莱玛和婆罗门学者也被吸纳进入殖民政府,他们对印度社会和历史的精英主义理解也传递给了英国的东方学家和历史学家。功利主义哲学家詹姆斯·密尔的三卷本《英印历史》(*History of British India*, 1818)发展了以统治者宗教信仰断代的做法,将印度史分为"印度教徒史""穆斯林史"和"英属印度史"三个大的阶段。但是,与对印度教抱有浪漫主义想象的东方学家不同,密尔对印度教持强烈的批判态度。在他看来,印度教的传统知识缺乏理性,印度教徒奴性十足、消极避世,缺乏可贵的品质。密尔的著作得到了麦考利(Thomas Babington Macaulay)等主张推广西化教育的殖民官员的认可,并在之后成为印度公务员考试的参考书。作为回应,出身印度教徒家庭的早期民族主义者则试图夺回对印度历史的解释权。查特吉分析了孟加拉民族主义者般吉姆·钱德拉·查特吉(Bankim Chandra Chatterjee)的思想如何试图重新解释印度历史。④ 但是,在般吉姆·钱德拉·查特吉之前,孟买管区的塔克德卡尔(Bhaskar Tarkhadkar)便于 1841 年以"一个印度教徒"的笔名在《孟买公报》(*Bombay Gazette*)以读者来信的形式批评密尔的印度史贬低印度教徒,并试图以此凸显英国统治的贡献。此后,塔克德卡尔的支持者纷纷以"印度教徒"为笔名发文批评密尔及其支持者。⑤ 与试图赋予印度的灵性文化以超越西方文明的价值的孟加拉知识分子不同,马拉塔民族主义者更推崇马拉塔帝国的尚武精神。

出身吉特巴万婆罗门种姓的国大党元老拉纳德(Mahadev Govind Ranade)的历史著作《马拉塔的崛起》(*Rise of the Maratha Power*, 1900)便试图以马拉塔帝国断代史为切入点重新书写印度史。拉纳德认为在马拉塔帝国其实已经着手将治下的民众以共同的语言、种族、宗教、文学凝聚成一个"印度教徒民族"(Hindu nationality),并以其爱国之情感染穆斯林等少数群体,进而形成"真正的印度民族"(true Indian nationality)。⑥ 拉纳德的这种历史书写打破了传统印度史学局限于王朝统治精英的书写模式,而是采用了欧洲的民族史(national history)模式,尝试将马拉塔帝国纳入到以爱尔兰、德国、意大利等国为代表的"族群民族主义"(ethnic nationalism)框架中,实际上推动了舶来的"民族"概念与 16 世纪以来已

---

① 参见王旭:《毛杜迪的伊斯兰国家理论》,《南亚研究》2011 年第 1 期,第 95—96 页。

② 参见斯图尔特·戈登:《1600—1815 年的马拉塔》,第 143 页。

③ 有关其生平事迹参见印地语叙事诗《恰德拉之光》(*Chatraprakāś*),Śyamasundaradās, Kr̥ṣṇbaldev Varmmā, eds., *Lāl Kavi Racit Chatraprakāś*, Allahabad: Indian Press, 1916。

④ 帕尔塔·查特吉:《民族主义思想与殖民地世界》,第 69 页。

⑤ J.V. Naik, "Instant Indian Nationalist Reaction to James Mill's 'The History of British India'," *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 63, 2002, pp.587-595.

⑥ M.G. Ranade, *Rise of the Maratha Power*, Bombay: Punalekar & Company, 1900, pp.6-9.

经形成的 Hindu 身份概念结合成为“印度教徒民族”。

但是,拉纳德极力避免将“印度教徒”或者“穆斯林”视为政治意义上的“国族”(nation),并且没有试图界定“印度教徒民族”的核心特征,这也使他有别于萨瓦卡尔。后者在印度教民族主义的奠基作《印度教特性的要素》中从种族(race/jāti)、国族(nation/rāṣṭra)和文化(culture/saṃskṛti)三个维度界定被他视为“印度教徒民族”核心特征的“印度教特性”(Hindutva)。① 与拉纳德相比,萨瓦卡尔进一步将源于欧洲的“民族性”(nationality)这一抽象概念转换为一种本地化的政治术语,并以这样一个新的概念来界定印度教徒身份。

相比《马拉塔的崛起》,《印度教特性的要素》提供了一个更加完备的前殖民印度教徒民族史书写的框架:印度人的祖先生活在上古时期的印度河流域并以 Hindu 自居。雅利安人迁入后在民族融合的同时也接受了 Hindu 的称呼。日后,雅利安人和非雅利安人都臣服罗摩,凝聚成一个印度教徒民族(Hindu nation)。反对杀生的佛教兴起后,印度人开始失去尚武精神,遭致外国入侵。不过,奉行正法、坚持种姓制度的超日王战胜了外来入侵者。日后,尽管阿拉伯人、波斯人、俾路支人、鞑靼人、突厥人、莫卧儿人先后入侵印度,但是印度教徒民族涌现出了地王、希瓦吉、恰德拉萨尔等许许多多抗击入侵的民族英雄。②

萨瓦卡尔的印度教徒民族史书写框架回应了那个时代围绕印度历史书写和民族身份界定产生的一系列问题。第一个问题即“印度教徒民族”概念是否成立? 萨瓦卡尔极力在缺乏直接证据的情况下驳斥 Hindu 一词源于伊朗语的观点。③ 其实,在当时比萨瓦卡尔更有影响力的印度教改革组织雅利安社更推崇以“雅利安人”,而非 Hindu 作为印度主体民族的身份认同。但是,“雅利安人”的身份在印度的语境中割裂了高种姓与底层民众。为避免因此分裂印度教徒民族,萨瓦卡尔以《摩奴法论》中对顺婚、逆婚的规定来证明跨种姓通婚一直存在,从而说明印度教徒一直属于同一个“种族”(race),并在古代便已经凝聚成了一个“民族”(nation)。④ 第二个问题便是“印度教徒为何软弱并被不断征服?”不同于般吉姆·钱德拉·查特吉将印度教徒的“软弱”归咎于数论派哲学⑤,萨瓦卡尔将批评的矛头指向佛教,并将吠陀教、种姓制度和尚武精神视为需要在现代复兴的印度教徒民族文化。第三个问题是印度教徒与印度人(Indian)是什么关系? 萨瓦卡尔并没有像拉纳德那样试图建立一个包含宗教少数派的印度民族(Indian nationality),而是直接将印度教徒民族等同于印度民族,并将穆斯林和基督徒排除在外。第四个重要的问题是应该用什么史料研究印度历史? 与当时的印度史主流相悖的是,萨瓦卡尔丝毫没有引用波斯语或英语材料,反而是大量引用上文提到的中世纪印地语文献《地王颂》《恰德拉之光》和普生的诗歌。⑥ 萨瓦卡尔并非不熟悉波斯语或英语材料,《印度教徒民族特性的要素》梵语、印地语、马拉提语混用的风格本身就是作者有意而为之的民族主义姿态。⑦ 如前文所述,他所引用的梵语和印地语文献此前已初步构建了一个上古神明和历代印度教徒王公如何为了“护持正法”不断抗击各类妖魔鬼怪和蛮夷的王朝史框架。萨瓦卡尔和拉纳德一样吸收了源于欧洲的民族主义思想,并将其带入这套已有的历史书写框架中,形成了一个讲述数千年来印度教徒民族不断抗击外族入侵的历史书写。

与将印度教徒民族视同印度国族,将印度教徒民族史视同印度国族史的印度教民族主义者不同,印度开国总理尼赫鲁在自己的印度史著作《印度的发现》中更强调印度和印度教文化的多元性:既不能以

---

① V.D. Savarkar, *Hindutva*: *Who is a Hindu*?, Delhi: Bharati Sahitya Sadan, 2005 [1923], pp.83-92.

② 参见 Savarkar, *Hindutva*, pp. 4-70。

③ 参见 Savarkar, *Hindutva*, p. 73。

④ 参见 Savarkar, *Hindutva*, p. 85。

⑤ 帕尔塔·查特吉:《民族主义思想与殖民地世界》,第 70 页。

⑥ 参见 Savarkar, *Hindutva*, pp. 47-70。

⑦ Janaki Bakhle, “Country first? Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) and the Writing of *Essentials of Hindutva*,” *Public Culture*, Vol. 22, No. 1, 2010, pp.149-186.

一种特定的教义或实践界定印度教,更不能以印度教(Hinduism)代表印度文化(Indian culture)。① 但是,这并不意味着《印度的发现》中放弃建构印度民族成员之间的同质性。尼赫鲁依然认为存在特定的“印度生活方式和文化”。虽然反对将印度教视同印度文化,但是尼赫鲁认为“基督徒和穆斯林可以通过适应印度生活方式和文化而印度化,进而成为印度人”②,这段看似开明的表述背后隐含了一个假设,即印度教徒、锡克教徒和佛教徒——这些恰好也是被萨瓦卡尔界定为印度教徒民族成员的宗教信徒——不必“适应印度生活方式和文化”,或者说“印度化”,自然而然就是印度人。从这个角度来说,以“印度文化”(Indian culture)界定印度人并推崇“印度化”的尼赫鲁与以“印度教特性”界定“印度教徒民族”(Hindu nation),进而要求将穆斯林和基督徒排除在“印度教徒民族国家”之外的萨瓦卡尔的民族理念并没有双方在其他具体政见方面的差异那么显著。

四、对民族主义史学建构的印度教徒共同体的批判

不同版本的民族主义历史书写都试图在历史叙述中将语言、文化多样的 Hindu 群体塑造为一个有机的共同体。出于这个共同目的,民族主义者均选择完全或者部分正面评价种姓制度的整合功能。其实早在《印度教特性的要素》和《印度的发现》问世之前的 1916 年,孟加拉知识界的领军人物罗宾德罗纳特·泰戈尔便如此描述种姓制度:“印度一开始就容忍种族的差别,而且这种容忍精神贯穿于它的全部历史。印度的种姓制度是这种容忍精神的产物。因为印度一直在试验发展一种社会团结,使不同种族的人民可以结合在一起,同时又充分享有保持各自特殊性的自由。这种结合尽可能地松懈,可是在环境许可时又尽可能地紧密。这产生了某种类似社会联邦的一种合众国的东西,它的通常名称就是印度教。”③无论是将种姓制度视为“有利于民族的制度”的萨瓦卡尔④,还是认为种姓制度曾发挥了“把不同团体融合进一个社会体系中,并使每一个团体在与整体合作的同时仍然能自由地保留其生活方式和发展自身”的积极作用的尼赫鲁⑤,他们对种姓制度的重要性的认识都与泰戈尔相似,而这也是那一代出身高种姓印度教徒家庭的民族主义者的一个共识。

对这种印度教徒共同体论持批判态度的主要有两个相关却又对立的知识群体:印度马克思主义者和深受种姓制度之苦的低种姓知识分子。双方都认为民族主义者所谓的印度教徒共同体内部充斥着压迫和剥削,但是马克思主义者在进行社会分析时更侧重阶级,而非种姓。例如印度马克思主义史学早期代表作《印度古代文化与文明史纲》(*The Culture and Civilization of Ancient India In Historical Outline*)虽然也认可种姓制度是“印度社会的主要特点”,但是认为种姓制度中的等级差异“是以阶级为基础的”。⑥ 以此类推,种姓制度和由此带来的问题固然存在,但这归根结底是阶级问题。与马克思主义者对种姓问题的理解形成鲜明对比的是,达利特运动领袖安倍德卡尔虽然认可马克思主义对人类政治、经济史的科学考察⑦,但是,他认为“‘种姓’不同于‘阶级’,甚至与之对立,但是种姓制度——不同于‘种姓’——包含阶级制度”。⑧ 然而,印度共产党人并未很好地吸纳马克思主义史学家对种姓—阶级关系

---

① Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Delhi: Oxford University Press, 1994 [1946], p.75.

② Nehru, *The Discovery of India*, p.76.

③ 泰戈尔:《民族主义》,谭仁侠译,北京:商务印书馆 2012 年版,第 62 页。

④ Savarkar, *Hindutva*, p. 27.

⑤ Nehru, *The Discovery of India*, p. 250.

⑥ D.D.高善必:《印度古代文化与文明史纲》,王树英等译,北京:商务印书馆 1998 年版,第 17—18 页。

⑦ B.R. Ambedkar, “Buddha or Karl Marx,” in Valerian Rodrigues, ed., *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*, New Delhi: Oxford UP, 2002, pp.173-190.

⑧ B.R. Ambedkar, “Caste and Class,” in Valerian Rodrigues, ed., *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*, New Delhi: Oxford UP, 2002, pp.103-104.

的分析。[①] 尽管一些印度共产党人认识到反抗种姓压迫与阶级斗争息息相关[②],但在现实生活中,党的重要领导人均为高种姓印度教徒。在孟加拉地区,婆罗门种姓的孟加拉“士绅”(bhadralok)完全主导了党的领导层[③],出身部落民、和达利特的党员与高种姓党员之间一直存在距离。[④] 甚至在吸纳低种姓党员方面更有作为的喀拉拉邦党组织,非常资深的低种姓干部也很难跻身最高领导层。[⑤] 理念和实践上的隔阂使得马克思主义者和达利特思想家虽然都反对民族主义者的印度教徒共同体的念,但却并没有形成一股合力。具体到 Hindu 身份的问题,与民族主义史学针锋相对的主要是低种姓思想家和社会活动家。

达利特通过书写历史来批判印度教徒身份可以追溯到 20 世纪 20 年代的“印度原住民运动”(Adi Hindu Movement)。当时,出身北方达利特种姓的阿楚达南达(Swami Acchutanand)和与他志同道合的吉加苏(Chandrika Prasad Jigyasu)等社会活动家认为,包括达利特在内的被压迫的大众(bahujan)才是“印度最初的居民”(bhārat ke ādi nivāsī, mūl bhārat-vāsī),也就是“印度原住民”(Ādi Hindu)。[⑥] 吉加苏甚至在 1937 年便提出印度河流域的哈拉帕和摩亨佐达罗是“印度原住民”的城市,后被入侵的雅利安人摧毁,并以此批评高种姓对低种姓的征服和压迫,为种姓平权争夺话语权。比阿楚达南达更有名的贱民运动领袖、被誉为“印度宪法之父”的安倍德卡尔在早年通过和平方式未能为达利特赢得尊重之后也选择摆脱“印度教徒”身份。不过,安倍德卡尔并不认为首陀罗和达利特与雅利安人分属两个不同的种族。他认为首陀罗和达利特的祖先都曾信奉佛教,反对婆罗门霸权。[⑦]

独立后,得益于保留席位政策,越来越多的达利特得以接受高等教育,并开始接受新的思想。20 世纪 60 年代,马哈拉施特拉邦受左翼思潮影响的激进年轻达利特组建了名为“达利特黑豹党”(Dalit Panthers)的组织,呼吁受到压迫的达利特必须与“致力于打破种姓制度和阶级统治的革命党”“真正的左翼政党”以及“一切遭受经济和政治压迫的社会成员”联合起来对抗“地主、资本家、高利贷者和他们的仆从”以及“沉溺于宗教和种姓主义政治的政党和依赖他们的政府”。[⑧] 与共产党人呼吁“全世界无产者联合起来”的口号相似,激进的达利特运动和之后的达利特政党提出了“达利特大众”(Dalit Bahujan)身份概念,旨在囊括受压迫的达利特、首陀罗、部落民等群体。根据这一理解,只有享有婆罗门教法中规定的“再生权”的婆罗门、刹帝利和吠舍才是“印度教徒”,其他所有非再生族都是“达利特大众”。

无论是阿楚达南达、吉加苏还是安倍德卡尔都不是专业的史学家或人类学家。但也正是确立身份认同的动力推动他们不断挖掘被由上层印度教徒主导的主流文化叙事所掩盖的历史。这很自然引起了接受过马克思主义史学训练的组成的、反对传统史学中的精英主义色彩的庶民研究小组的关注。《庶

---

① Praful Bidwai, *The Phoenix Moment: Challenges Confronting the Indian Left*, Noida: HarperCollins, 2015, p.267.

② Bidwai, *The Phoenix Moment*, p.267.

③ Bidwai, *The Phoenix Moment*, pp.270-271.

④ Ania Loomba, *Revolutionary Desires: Women, Communism, and Feminism in India*, London and New York: Routledge, 2019, p.206.

⑤ 参见吴晓黎:《社群、组织与大众民主:印度喀拉拉邦社会政治的民族志》,北京:北京大学出版社 2009 年版,第 225 页。

⑥ 参见 Ramnarayan S Rawat, *Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India*, Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp.145-147。

⑦ 参见 B.R. Ambedkar, *Who Were Shudras: How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society?*, Bombay: Thacker & Co, 1946; B.R. Ambedkar, *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables?*, New Delhi: Amrit Book Co., 1948。

⑧ *Dalit Panthers Manifesto*, http://shodhganga.inflibnet.ac.in/jspui/bitstream/10603/14528/15/15_appendicies.pdf.

民研究》的第九卷、第十二卷都收录了有关达利特的文章,其中便包括"达利特大众"思想家伊莱亚(Kancha Ilaiah)的论文《生产性劳动、意识和历史:另一种达利特大众的可能》。① 然而该文与其说是严谨的历史研究,不如说是一种以历史唯物主义为基础的批判性"历史书写",在史料运用和事实考证方面存在不足。但是,在西方接受历史学训练的印度裔学者还是在达利特运动和庶民研究的双重影响下开始将达利特的历史作为一个值得探究的严肃的研究对象,并形成了更符合学术规范的专题史研究。② 这些达利特史学著作在揭示了此前一直被忽略的达利特运动史的同时也通过对地方档案和地方语言出版物的运用扩大了印度历史研究的史料来源,推动印度历史研究向纵深发展。③ 这些扎实的达利特史学研究为进一步打造达利特大众认同提供了有力支撑,继续书写着印度历史书写与族群身份认同相互建构的历史。

五、结论和启示

受限于篇幅,本文只能顺着 Hindu 身份发展的主线简要梳理印度波斯语史学、梵语—地方语言的历史书写以及殖民史学、民族主义史学、马克思主义史学和新兴的达利特史学的发展脉络,并分析族群身份与历史书写的关系。

从历史书写的主体来看,从 11 世纪到 18 世纪,波斯语和梵语—地方语言的历史书写都是典型的"王侯将相史"。依托王室族谱等材料,这一时期的史学将具体的历史事件分别与两个超越时空限制的宗教主题,即"伊斯兰征服"和"护持正法"联系在一起,并确立了宗教族群身份与历史挂钩的书写模式。也正是在这一时期,知识精英充实了 Hindu 一词的内涵,逐渐将其从对所有"印度人"的泛称,转化成为了具备特定宗教文化特征的"印度教徒"。但是,这种对"印度教徒"的理解主要由婆罗门宗教学者界定,并不为底层民众所接受。

此后由欧洲人建立起来的、以英语书写的殖民知识体系扮演了一个"承上启下"的角色。殖民史学将散布在不同语言书写中的各类素材和书写框架纳入到了"印度民族通史"的书写框架中。起初,殖民史学更加青睐波斯语史学④,但波斯语史学无法覆盖"前伊斯兰时期"的缺憾又使得学者不得不转而寻求梵语—地方语言史料的帮助。这在客观上为出身印度教徒的民族主义者从批判殖民史学对"前伊斯兰时期"的理解入手,建立起自己的"印度民族史"书写留下了空间。包括孟加拉语区的泰戈尔、查特吉,马拉提语区的拉纳德、萨瓦卡尔和印地语区的尼赫鲁实际上都尝试通过调用梵语—地方语言史料来建立起以"印度教徒民族史"为核心的"印度民族史"书写。虽然他们的政治立场差异甚大,但却不可避免地都选择强调"婆罗门教正法"的核心制度——种姓制度是印度教徒的核心特征。不过,这也意味着民族主义史学难以获得自 16 世纪以来就已经开始批判这一制度的底层民众的认可。印度的共产党人虽然掌握了批判这种精英主义历史书写的意识形态工具,却未能在现实生活中妥善处理种姓压迫与阶级压迫的关系。反而是世代受到种姓制度压迫的"贱民"群体在获得了必要的经济、政治和文化赋权之

---

① 参见 Kancha Ilaiah, "Productive Labour, Consciousness and History: The Dalitbahujan Alternative," in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty, eds., *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press, 1997 [1996], pp. 165-200。

② 参见 Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley: University of California Press, 2009; Ramnarayan S. Rawat, *Reconsidering Untouchability: Chamars and Dalit History in North India*, Bloomington: Indiana University Press, 2009。

③ 参见 Chinnaiah Jangam, "A Dalit Paradigm: A New Narrative in South Asian Historiography," *Modern Asian Studies*, Vol. 50, No. 1, 2016, 399-414。

④ 参见 Blain Auer, "Early modern Persian, Urdu, and English historiography and the imagination of Islamic India under British rule," *Études de lettres*, Vol. 2-3, 2014, pp. 204-205。

后,将对种姓制度的批判转化成为了一种基于与“印度教徒”身份针锋相对的“达利特大众”身份的“达利特史学”,并正在用这种新的力量解构建立在“印度教徒民族共同体”基础上的民族主义史学。

最后,我们可以回到本文开头所指出的“本质论”和“建构论”的问题。诚然,试图用一些亘古不变的要素和特征界定“印度教徒”身份是不可取的,但是也不应无限放大殖民现代化的建构作用。从本文的梳理可以看出,如何界定 Hindu 和如何理解印度历史都是密切相关的。因此,脱离历史书写的语境界定 Hindu 或脱离族群身份语境去解释印度历史都会产生偏差。并且,一旦进入具体的历史和族群语境中就会发现,印度历史研究的一大挑战并非“没有历史”,而是“有太多不同版本的历史”。因此,如果再像殖民学者和民族主义学者那样试图用单一语言史料,在单一的文化语境中,用单一的观察视角理解印度历史,势必无法有效地把握印度历史发展的历程。鉴于文学研究者已经在用印度这个多语言并存的特殊案例来考察如何超越“单语文学史”的局限书写“多语文学史”①,那么,深入考察各族群身份与不同版本印度历史书写之间的长时段相互建构,也将有助于学界探讨如何书写更具包容性的多元文明史。

The Construction of Hindu Ethnic Identity and Indian History Writing: From a Longue-Durée Perspective

Zhang Minyu

(*Research Center of Eastern Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Since the 1990s, the intelligentsia has been continuously debating over how to define a Hindu and whether Hindu identity (“印度教徒”身份) is an ancient legacy or a modern construction of the colonial knowledge system. From the longue-durée historical perspective, this paper examines the relationship between various understandings of Hindu identity and history writings made in different historical periods, which include pre-colonial Indo-Persian chronicles, Sanskrit and vernacular history writings, colonial historiography, nationalist historiography, post-independence Marxist historiography, and Dalit historiography (达利特史学). In pre-colonial India, the pattern of history writing that connected ethnic identity to history took shape, along with Hindu identity defined by the upper-class intellectual elites. Colonial historiography and nationalist historiography further established Hindu nation identity (“印度教徒民族”身份) and the national history writing pattern that regarded the Hindu community (印度教徒共同体) as the major subject. However, their praise of the caste system provoked critique from low-caste thinkers, giving rise to the concept of Dalit-Bahujan identity (达利特大众身份) and Dalit historiography in opposition to Hindu nation identity and its national history.

Key words: ethnic identity; history writing; Hindu; history of Indian historiography

(责任编辑　管　琴)

① Francesca Orsini, “How to Do Multilingual Literary History? Lessons from Fifteenth- and Sixteenth-century North India,” *Indian Economic & Social History Review*, Vol. 49, No. 2, 2012, pp. 225 -246.